

## INTRODUCCIÓN A LA AXIOGENIA

Este trabajo, que no es sino una introducción, pretende, merced a la idea de valor, genéticamente entendida, contribuir a resolver el conflicto, hoy más agudo que nunca, entre psicologismo y logismo. A tal fin, se procura excogitar los orígenes axiológicos de la mentalidad para luego hacer sentir el papel de ésta en la ulterior evolución axiológica. Hacia el logos por el valor, hacia el valor por el logos, — tal pudiera ser el tema de esta especie de propedéutica empírica al idealismo racional (1).

Distinguen los autores entre filosofía del valor y axiología. Otros no distinguen. A nuestro modo de ver, la primera tiene por objeto el estudio del valor ideal, es decir, tal como debiera ser. Por eso tiene carácter deontológico. La axiología, en cambio inquires el valor tal como es. Se dan valores como existen lluvias y relámpagos. Sin duda, el valor no es fenómeno mecánico aun cuando sea empírico, pero no resulta menos cierto que el hombre de estudio se encuentra con fenómenos de evaluación. Por eso son susceptibles de estudio científico, libre de punto de vista normativo. En fin: cumple concebir la *axiogenia*, —pedimos disculpa por el neologismo,— como un capítulo de la psicología superior que tiene por objeto determinar el génesis de los valores. Propósito, pues, de este trabajo sería el siguiente: en el estado actual de los estudios biológicos es

---

(1) Esta monografía, escrita a principios de Junio de 1919, fué presentada a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires con motivo del concurso para la suplencia de Psicología (2º curso). Como se verá, sólo se trata de la introducción a una obra que versa sobre el valor con referencia al problema de la objetividad.

verdad inconcusa que el conocimiento animal, y aun humano, tiene origen y función biológica, pues no se explicaría, para quien profesa el evolucionismo, que el pensar fuera primordialmente especulativo. ¿Cuál sería, entonces, el influjo de la vida en la formación de productos cognoscitivos? ¿El carácter vital del conocimiento persiste todavía en las formas superiores del pensar humano? Aun en lo que se tiene por la obra maestra del juicio impersonal, o sea, la ciencia, ¿hallaremos el influjo del conocimiento como función vital? En la ciencia, en la filosofía, etc., ¿deja la psiquis de ser biocéntrica? Si el hombre halla progenitura filogenética en el animal, y él mismo es animal, podría sospecharse que el pensamiento humano conserva no pocas de las condiciones que lo han creado. En otros términos: eso que los biólogos llaman "ley patrogénica", ¿será el fondo secreto, no sólo del conocimiento vulgar, sino también de las meditaciones más elevadas? Estas preguntas saben, como se comprende, a psicologismo, que es la forma moderna del escepticismo (1). Pero el psicologismo es para nosotros una posición provisoria, de la cual puede decirse, con frase de Leibniz, "verdadero por lo que afirma, falso por lo que niega", aun cuando crea que no afirma nada. Sin mencionar a los antiguos, podemos escribir los nombres de Hume, Spencer, Stuart Mill, James, Bergson, Poincaré, Schiller, Mach, Baldwin, Lipps, etc. Poco importa que entre ellos medien discrepancias fundamentales: de una u otra manera, son psicologistas, vale decir, negadores del pensamiento autónomo, de la necesidad racional. Nadie mejor que Natorp presenta el conflicto entre logistas y psicologistas. Véase, al respecto, su "Pedagogía social", capítulo IV, donde se declara precursor de Husserl, corifeo de la reacción logista. Por nuestra parte, diremos que se reproduce, en cierto modo, la posición de Hume frente a Kant, de Protágoras ante Sócrates (2).

El movimiento positivista del siglo pasado, en materia de gnoseología, condujo a conclusiones que, tocante a lo substancial, difieren de las de Hume. Su remate no fué sino el no-

---

(1) LACHELIER, *Fondements de l'induction*, 24.

(2) NATORP, *La Pedagogía social*, cap. IV. Ver: DELBOS, *Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure*, En *la Philosophie allemande de XIXe siècle*, cap. II; HÖFFDING, *La pensée humaine*, pág. 90.

minimalismo, forma actual del escepticismo, al decir de los logistas. Pues bien: desearíamos profundizar el psicologismo, llevándolo al terreno de la biología por medio de la idea de *valor*, que tal es para nosotros toda actitud motriz o cognoscitiva de índole biocéntrica. El conocimiento, cuando no es puro, en el sentido logista del término, es para nosotros un valor. Se dirá que un conocimiento puede ser antropocéntrico sin considerársele vital y contingente: Kant, por ejemplo, estaría en ese caso. No cabe confundir el idealismo empírico de Protágoras y Hume, por ejemplo, con el trascendental. Sin embargo, "La Crítica de la Razón Pura" es una teoría antropocéntrica del conocimiento, aunque de forma racional. El *a priori* kantiano es *necesario*, no *contingente*. Está fundado en la idea de la objetividad criticista, forma racional del antropocentrismo. Es un criticismo racionalista, que por ser biocéntrico nos parece axiológico. El de Hume, Bergson, James o Mach, en cambio, es empírico. El filósofo francés, verbigracia, afirma, repetidamente, sobre todo en "Materia y Memoria", que el sistema de las categorías kantianas es una formación utilitaria, y su racionalidad simples esquemas supeditados al espacio homogéneo, el cual no sería sino una convención creada por el ser para dominar la materia inorgánica (1). ¿Qué se entiende, pues, por *valor*? Denominamos, por ahora, valor a toda actitud telética, la cual puede ser inconsciente o consciente, motriz o contemplativa. Ya veremos qué significado conferimos a la palabra *télesis*.

¿Dónde reside el valor? En la psiquis humana o animal. Los axiólogos, hasta ahora, sólo trataron el problema dentro del terreno metafísico, económico y estético (2), pero no en el

---

(1) BERGSON, *Matière et Memoire*.

(2) La bibliografía de estos temas es esencialmente germánica; pero existen en italiano algunos trabajos importantes, como ser: TROIANO, *Le basi del umanesimo*; ORESTANO, *I valore umani*; DELLA VALLE, *Teoria generale del Valore*. Véase, además: CHIAPELLI, *Dalla critica al nuovo idealismo*; DI RUGGIERO, *La filosofia dei valori in Germania*, La Critica 1911; LOTZE, *Microcosmos*; HÖFFDING, *Filosofia della religione*; WITASEK, *Principii di estetica generale*. En nuestro país, el Dr. Félix Krueger, ex-profesor de Psicología en la Facultad de Filosofía y Letras y actual sucesor de Wundt, trató el asunto desde el punto de vista ético en su *Der Begriff des absolut Wertvoll als Grundbegriff der Moralphilosophie*, Leipzig, 1898; RIBOT, *Lógica de los sentimientos*; S. TEDESCHI, *Studi filosofici*, etc.

de la psicología biológica. Pues ahí queremos llevarlo. Por eso este trabajo se llama *axiogenia*.

El realismo ingénuo de los positivistas, aunque no de todos, ha pretendido obtener de la biología los mejores argumentos en pro de una gnoseología realista. Considérase, a tal efecto, la psicología de Spencer y, dentro un orden decididamente inferior, la de Le Dantec. En nuestro sentir, han sido infieles a su biología. Para probarlo, tendremos que plantear el problema psicogenético en sus relaciones con el valor. Pero antes, clarificando un poco más la finalidad perseguida en esta monografía, diremos: 1º, la psicología axiológica, con objeto de contribuir a la solución del conflicto entre logistas y psicologistas, debe indagar los elementos axiológicos del conocimiento para discernir lo axiológico de lo objetivo. Sólo así se podrá determinar la racionalidad; 2º, la evaluación no es privativa del hombre, sino de todos los seres y puede ser, por tanto, inconsciente; 3º, el problema del valor es, ante todo, de orden psicológico y biológico; 4º, por medio de la noción de valor se reduce la biología a psicología; 5º, la personalidad no es un epifenómeno; 6º, sólo un examen profundo del aspecto axiológico del juicio permitirá superar el subjetivismo y, por ende, fundar un pensamiento autónomo. Como se vé, es mucho programa. Por eso advertimos que esta monografía no es sinó una introducción.

No se discute la capacidad evaluativa del hombre, pero, a nuestra manera de ver, también los animales evalúan. Por eso el valor tiene su filogenia. De ahí que este trabajo se titule *axiogenia*, o sea origen del valor. ¿Dónde, entonces, comienza el valor? A nuestra manera de ver, el génesis del valor se confunde con el de la vida psíquica. Quiere, decir, pues, que *axiogenia* y *psicogenia*, para nosotros, constituirían idéntico problema. La psiquis, afirmamos por el hecho de serlo, es algo que evalúa. ¿Qué pensar, por tanto, sobre el origen de la psiquis? El evolucionismo ha traído, tocante a este punto, no pocos elementos de juicio, pero, cumple decirlo, sus secuaces guardaron poca fidelidad al espíritu de la biología genética. Bien claro se vé examinando el problema referente a las relaciones de lo biológico con lo psíquico.

Sin duda la psicología es una ciencia empírica. Pero, si el



fenómeno psíquico cabe en la categoría de lo biológico, ¿cuáles son los caracteres específicos de esa forma biológica que llamamos psíquis?

Hay un hecho que llama mucho la atención del estudioso, y es la vaguedad inherente a las definiciones de lo psíquico, sobre todo en los psicólogos del positivismo biológico.

Para los espiritualistas, la cuestión no ofrece dificultades: ven en la conciencia el rasgo esencial de lo psíquico. Pero, replicaremos, la psicología necesita admitir fenómenos psíquicos inconscientes. Un fenómeno no deja de ser psicológico por el hecho de ser inconsciente. Sería poco oportuno intentar aquí la prueba de lo inconsciente (1). La damos por inconcusa. ¿Qué diferencia existe, entonces, entre lo psíquico inconsciente y lo fisiológico? Sergi, por ejemplo, cuyo pensamiento, como veremos, es absolutamente obscuro en este asunto, acabó, contra su intención, por hacer de la conciencia el rasgo esencial de la psiquis. Este autor es fisiologista acérrimo, y si fuera consecuente, jamás debiera hablar de psicología. Otros suelen poner a sus obras títulos tan raros como éste: "Fisiología del espíritu". Ejemplo: Maudsley y Paulhan. Quieren eludir el criterio espiritualista, pero adoptan una terminología híbrida y absolutamente penetrada de dualismo.

Sergi cree que no hay distinción absoluta entre fenómenos fisiológicos y psicológicos. Dice que "los fenómenos de relación, movimiento y sensibilidad, no sólo son fisiológicos, sino también psicológicos". Como se vé, persiste el dualismo. "La fisiología, — agrega, — estudia las dos clases de fenómenos, tengan o no conciencia. La psicología tiene en vista siempre la parte consciente de los fenómenos que ella estudia" (2). En suma, diremos, la psicología estudia, según Sergi, la parte consciente de los fenómenos fisiológicos. Pero, más adelante, afirma: "La conciencia es una propiedad del fenómeno sensitivo como de otros fenómenos psíquicos. Con-

---

(1) DWELSHAUERS, *L'inconsciente*; ABRAMOSKY, *Le subconsciente normale*; LEIBNIZ, *Nouveaux essais*; JANET, *L'automatisme psychologique*; BLONDEL, *La Conscience morbide*; JANET, *L'Etat mental des hystériques*; JANET, *Névroses et idées fixes*; JANET, *Les Médications psychologiques, II*; JANET, *Les obsessions et la psychasthénie*; SOLLIER, *Genèse et nature de L'Hystérie*, etc.

(2) SERGI, *Psychologie physiologique*. Pág. 15.

siderarla separadamente, equivale a caer en abstracciones. Tanto vale tener el movimiento por una entidad, cuando, en rigor, es fenómeno y propiedad de la materia. Sin el fenómeno psíquico, pues, no hay conciencia, como sin cuerpo no existen formas ni figuras. El fenómeno no es entidad, sustancia, sino manifestación que se produce en un momento determinado, procedente de la fuerza psíquica puesta en actividad o excitada por la fuerza externa natural. La conciencia debe ser, pues, tenida por una manifestación psíquica que se produce cuando se realiza un fenómeno de carácter psíquico" (1). ¿Puede darse nada más confuso? Dice que la conciencia es una propiedad del fenómeno sensitivo como de otros fenómenos psíquicos, así como el movimiento es una propiedad de la materia. Entonces, preguntaremos: ¿el fenómeno sensitivo, sin la propiedad de ser consciente, dejaría de ser psíquico? Ello significa que lo psíquico es psíquico aún sin conciencia. Tanto es así, que el autor luego afirma: "La conciencia es la revelación de los fenómenos psíquicos cumplidos". Pero conviene preguntar, ¿el fenómeno psíquico es o no previo a la conciencia? Si es previo, puede haber psiquis sin conciencia; si es simultáneo, se trata de lo mismo. Luego la psiquis, por el hecho de serlo, sería consciente. Y si la propiedad consciente fuera ulterior, claro está que lo último supone lo primero, o sea la psiquis.

Si el autor admite, como parece, a veces, admitirlo, que lo fisiológico llega a ser, además, psicológico por medio de la propiedad consciente, resulta que su definición de psicología debiera ser ésta: la psicología es fisiología consciente. A eso se puede replicar que abundan fenómenos inconscientes perfectamente psíquicos. De lo contrario, cabría negar el automatismo psicológico. Por ejemplo, sin echar mano de la patología, ¿deja de ser psíquica la ideación genial durante el sueño? (2). Recordemos, además, que el mismo Sergi ha escrito un trabajo titulado: "Pensar sin conciencia".

Es que, aunque no lo confiesen, les estorba la conciencia, y, cuando no saben qué hacer con ella, resuelven reducirla a epifenómeno. Así Maudsley, Ribot, Le Dantec, etc. Pero

---

(1) SERGI, *Psychologie physiologique*. Pág. 15.

(2) POINCARÉ, *Science et Méthode*, pág. 50.

nadie, exceptuando el último, llega a una negación más radical de la consciencia como el fisiólogo ruso Bechterew. En su "Psicología objetiva" promete una psicología sin consciencia, vale decir, lo que él llama *Reflexología*, y la define diciendo: "Es la ciencia de la vida neuro-psíquica en general, y no sólo de sus manifestaciones conscientes". "Vida neuro-psíquica"! No puede darse dualismo más patente. Si la psicología es reflexología, no hay porqué hablar de psiquis: basta con los nervios. Pero, siempre la consciencia se presenta, en una u otra forma. De ahí que luego el autor confiese: "El milagro o misterio consiste más bien en que *ciertos procesos, especialmente los que ocurren en la corteza cerebral, surgen acompañados de algo completamente particular que sólo es accesible a la observación interna* (1)". Lo cual demuestra que es imposible eludir la subjetividad! Tanto es así, que el mismo autor dice luego: "Nuestras sensaciones son, hablando con propiedad, símbolos *subjetivos* de ciertas variaciones en el estado del organismo (2)". Más adelante agrega: "La psicología subjetiva tiene como criterio la noción de conciencia. Los fenómenos conscientes, por eso mismo, son psíquicos. Los inconscientes entran en el dominio de la fisiología. Semejante criterio es inseguro, y aún ilusorio, amén de no tener alcance objetivo. ¿Pero existe un criterio objetivo del psiquismo? Creemos que hay uno: reside en el hecho de que las reacciones psíquicas comportan una modificación del reflejo por la experiencia anterior del individuo. Siempre que la reacción esté modificada por la experiencia individual, tendremos un psico-reflejo o fenómeno neuro-psíquico, en el sentido preciso del término. Esta definición separa los actos psíquicos de los simples reflejos, los cuales presentan una reacción igualmente repetida, y hasta consolidada por la herencia, pero sin modificaciones individuales. En los simples reflejos también hay experiencia, pero se trata de la experiencia de la especie. Naturalmente, puede haber formas intermediarias, debidas, en parte, a la herencia, y en otra, a la experiencia individual. Estos últimos pueden ser denominados, psico-orgánicos, y en-

---

(1) BECHTEREW, *Psychologie objective*. Pág. 10. La bastardilla es nuestra.

(2) Id. id Pág. 11.

tran en el dominio de la psicología" (1). Afirma, luego, que el proceso neuro-psíquico tiene tres partes: receptiva, asociativa y reactiva. "La segunda es la más característica. "La parte asociativa es el elemento específico de todo fenómeno neuro-psíquico, sea simple o complejo" (2).

Estas teorías nos merecen varias objeciones: 1ª No se comprende el dualismo de lo neuro-psíquico. El criterio monista, si ha de ser consecuente, sólo debiera hablar de fenómenos neúricos, complicados o sencillos, pero siempre neúricos. Y si el autor persiste en el uso de la palabra psíquico, ello se explica porque continúa perseguido por la obsesión de la consciencia, pues apra pensar una psicología sin consciencia hay que valerse de la consciencia.

2ª. El autor distingue entre acto reflejo y acto neuro-psíquico. El criterio de la distinción reside, según él, en el papel que desempeña la experiencia del individuo. En otros términos: experiencia de la especie mas experiencia del individuo es igual a fenómeno neuro-psíquico. Nada más absurdo, replicaremos, puesto que la prioridad de la especie se reduce a prioridad de individuos. La especie no es entidad sino suma de individuos. De lo contrario, si planteamos la cuestión en el terreno filogenético, habría que preguntar: ¿cuál será el origen del reflejo en el individuo? Sin embargo, el autor dice luego que existen formas intermedias. Objetaremos que, en realidad, todas las formas al respecto son intermedias, desde el momento que cualquier actitud nueva de un ser se organiza paulatinamente sobre una actitud heredada, constituyendo un *complexus* cuyos hilos resultan inextricables.

3ª. No se comprende por qué el reflejo, hereditario o individual, deja de ser psíquico. El autor reconoce que la fase asociativa es fundamental. Ve en ella la característica primera de lo neuro-psíquico, lo cual equivale a sostener que el reflejo, por carecer de ella, no es psíquico. Entonces, preguntaremos: ¿qué se entiende por asociación? Vincular la experiencia pasada de la especie, dirá el autor, con la actual del individuo. Ya hemos visto, respecto a ésto, que no caben distinciones relevantes, y agregaremos que la asociación, en

---

(1) Id. id. Págs. 13 y 14.

(2) *Ob. cit.* Pág. 23.

definitiva, se reduce a la existencia de la memoria orgánica. ¿Pero acaso el reflejo no implica memoria? En nuestro sentir, no es sino una evolución de la primordial irritabilidad específica del protoplasma. Los movimientos biofilácticos de la amiba, por ejemplo, suponen una relación entre excitaciones y reacciones. Esa relación también tiene base histórica (1), mucha o poca, pero alguna ha de tener. Se trata, por tanto, de una perfecta asociación entre ambas. La irritabilidad, por el hecho de serlo, es un todo indivisible, o sea, sensibilidad y movimiento. La receptividad ya es reacción, mucha o poca, pero reacción. No debe distinguirse, como hace Bechterew, máxime tratándose de seres inferiores, tres momentos, a saber: recepción, asociación y reacción. En rigor, nos hallamos ante un acto único e indivisible. Admitir lo contrario, sería pensar sobre abstracciones. Tal asociación, pues, alcanza también al reflejo. Este implica memoria orgánica, simplemente porque la vida es memoria. Más aun: la vida psíquica es posible hasta sin sistema nervioso, cosa que se reconoce en este párrafo contradictorio respecto de otros del mismo autor. "Se sobreentiende que no hay motivo alguno para vincular la definición de los fenómenos neuro-psíquicos a la existencia de un sistema nervioso. Donde éste existe, debe admitirse que la modificación del reflejo se hace por su intermedio; pero si una modificación análoga se comprueba en un ser inferior, aun desprovisto de sistema nervioso, fuera injusto desconocer que se trata de un fenómeno de la misma categoría. La cuestión del sistema nervioso no tiene importancia sino desde el punto de vista de la localización de los fenómenos psíquicos, cuya existencia de ninguna manera cabe excluir allí donde los elementos constitutivos del sistema nervioso aun se hallan en un protoplasma no diferenciado en tejidos y órganos. Por otra parte, considerado que los fenómenos neuro-psíquicos no se distinguen de los simples reflejos sino en virtud de una variación, es evidente que la psicología objetiva no puede olvidarlos, por lo menos desde el punto de vista de la filogénesis. El estudio de los reflejos merece señalarse siquiera por la circunstancia de que la mayoría de ellos, estando ya modificados por la expe-

---

(1) La expresión *base histórica* pertenece a DRIESCH. Ver *Il Vitalismo, storia e dottrina*, Pág. 319.

riencia hereditaria, constituye un grado de transición hacia la modificaciones individuales. En fin: dado que los reflejos cerebrales se vinculan, por medio de transiciones imperceptibles, a las funciones de la médula, y éstas a las del sistema ganglionar, claro está que el estudio de los fenómenos neuro-psíquicos puede extenderse a todas las reacciones de la materia viviente, hasta la irritabilidad del protoplasma animal. De este modo, la psicología entra en el dominio de la biología general, y puede, como parte de ella, denominarse "reflexología" (1). Véase, pues, que no ha quedado ni sombra de las distinciones formuladas por Bechterew. Lo psíquico se ha reducido a neurico, y éste a vitalidad indiferenciada, puesto que el protoplasma, no obstante la falta de sistema nervioso, tiene propiedades psíquicas.

Por nuestra parte, nos permitiremos, como una de las tesis cardinales de este trabajo, llegar a esta conclusión: vida y psiquis constituyen idéntica cosa. Negamos que la psiquis sea simplemente una propiedad de la vida. La expresión es equívoca, pues, sobrepone la vida a la psiquis. Evitando, en lo posible, las ilusiones sugeridas por los términos abstractos, diremos que la psiquis es lo esencial de la vida misma. Más aun: sostenemos la imposibilidad de dar una definición de la vida fuera del punto de vista psíquico, aun cuando sus autores no se percaten de ello. Sin embargo, el elemento psíquico que se les endilga, es lo mejor de tanta definición pseudo-mecánica. Sólo una definición psíquica de la vida puede eludir el dualismo. Se dirá que el hecho de reducir lo vital a lo psíquico implica insinuar la existencia de una psiquis vegetal. Así es. Ninguna razón seria cabe aducir para negarle vida psíquica al vegetal, en cambio hay algunas muy buenas, hasta de orden experimental, para concedérsela. El vegetal tiene también eso que Driesch llama "base histórica de las reacciones" (2). C. Bernard ha probado la irritabilidad vegetal (3), viendo en la

---

(1) BECHTEREW, Id. 14.

(2) DRIESCH, Il vitalismo. Pág. 319.

(3) C. BERNARD, *Leçons sur les phénomènes de la vie. Septième leçon*, Tome I; LEIBNIZ, *Essai*, 101; G. AGUA, *Esistono fenomeni psicologici nei vegetali*, "Scientia", I, III, 1914, Pág. 187.



sensibilidad el atributo esencial de la vida (1), tanto vegetal como animal.

La biología mecánica, por el hecho de querer trocar lo orgánico en inorgánico, implica una tentativa para definir la vida sin tener en cuenta el factor psíquico, pues lo psíquico es finalidad. Sin embargo, las definiciones mecánicas de la vida. —me refiero a las más difundidas,— suelen implicar lo que niegan, y cuando no lo implican, ello significa que han abandonado la vida, pues sin duda persisten en el quimérico propósito de forjar una biología sin vida. Lejos de nuestro ánimo negar el aspecto mecánico de la vida. Reconocemos el valor heurístico del mecanismo, pero cumple afirmar también que el punto de vista telético es ineludible (2). La negación es obra del espíritu sistemático. Cuando se vive en íntimo contacto con la realidad biológica, fatalmente se razona en términos teleológicos. Por ejemplo: ¿puede el médico, aun siendo mecanicista, evitar la teleología en el concepto de enfermedad? Definir la patología fuera del criterio telético es imposible: Más aun: dentro del mecanicismo, si se guarda coherencia en el pensar, no tiene sentido el que se hable de anormalidades (3). Otro ejemplo: las expresiones “lucha por la vida”, “selección natural”, ¿cómo negar que son esencialmente teléticas? Para convencerse, basta recordar sus orígenes. Bien sabemos que Darwin tomó lo de “lucha por la vida” de un libro de economía política, vale decir, de una ciencia fundada en la idea de valor, el cual es absolutamente incomprensible dentro del mecanicismo. Y prueba de tal imposibilidad nos la dará el análisis de algunas definiciones mecanicistas de la vida. Spencer, verbi-gracia, dice: “La vida es una combinación definida de cambios heterogéneos, simultáneos y sucesivos en correspondencia con coexistencias y secuencias externas” (4). Sin parar mientes en semejantes manera de definir, tan acorde con el método de Spencer, cuya

---

(1) C. BERNARD, *La science expérimentale*, Pág. 218.

(2) C. BERNARD. Ver: *La définition de la vie* en *La science expérimentale*.

(3) Considérense los esfuerzos estériles que hace LE DANTEC para definir el “equilibrio vital” fuera de toda idea de finalidad. Ver *Introduction a la Pathologie Générale*, Préliminaires; del mismo autor: *La stabilité de la vie*, página 21.

(4) SPENCER, *Principes de biologie*, Caps. IV y V.

característica es la exactitud dentro de lo frívolo, cumple señalar el valor de la expresión “combinación definida”. Ahora bien: dentro de la fatalidad del mecanicismo, mal se comprende el que una combinación pueda ser cosa definida. ¿Cómo forjar el concepto de definido, en materia vital, si se elude la tétesis? Ambas ideas, “combinación” y “definida”, suponen finalidad. ¿Por qué, por ejemplo, una nebulosa ha de ser indefinida? Lo será comparada con el Sol, el cual, a su vez, sin duda, es definido, pero para nosotros. Bien pudiera ser que lo definido actualmente fuera indefinido en un estadio ulterior de la evolución. Y resulta tanto más evidente la teleología implícita de la definición si se agrega lo de la correspondencia entre el organismo y el ambiente. La idea de correspondencia supone adaptación, y ésta es finalidad. Se dirá que una rueda de engranaje se adapta a otra? Replicaremos que semejante adaptación es obra práctica del hombre. Nada es una máquina fuera del punto de vista humano. La idea de adaptación mecánica supone la finalidad del ente biológico que la crea o intuye.

Idéntica incoherencia hallamos en otra definición, muy difundida, obra de un temperamento esencialmente escolástico, sólo que en este caso se trata de una gruesa lógica formalista cubierta de hechos mal observados, cuando no francamente tergiversados. Me refiero a Le Dantec, insufrible virtuoso de la trivialidad científicista. Este autor dice que la vida es “asimilación funcional”. (1) Ante todo, obsérvese que la expresión no puede ser más pleonástica, pues la asimilación, por el hecho de serlo, es funcional. Y la idea de función supone finalidad. Estos autores quieren ofrecer una biología sin noción de organismo. De ahí que muevan guerra a la idea de individualidad. El mismo Spencer, que no es tan radical al respecto como Le Dantec, recuerda, aunque con poca simpatía, la frase de Schellig: “La vida es una tendencia a la individualización”. (2) Lo mismo opinaba Claudio Bernard: “El fisiólogo y el médico nunca deben olvidar que el ser vivo forma un organismo y una individualidad”. (3) Biólogos, médicos, filósofos coinciden en reconocer el valor de la individualidad cual carácter es-

---

(1) LE DANTEC. *Théorie nouvelle de la vie*. Pág. 233.

(2) SPENCER, *Obr. cit.* Pág. 72.

(3) Citado por PÍ SUÑER, *La Unidad funcional*. Pág. 8.

pecífica de la vida. ¿Cómo asimilar si no hay individuo que asimile? “Transformar lo que no es materia viviente y asimilarla, es decir, fabricar a su costa, no materia viviente en general, sinó materia viviente de tal estructura y tal forma particular al individuo que se nutre, es la vida misma”. (1) “La individualidad es la característica misma de la vida”. (2)

A nuestra manera de ver, considerar la individualidad implica tender hacia la definición psicológica de la vida. De ahí que Le Dantec, empeñado en dar una definición química, hostiliza el concepto de individuo, aún en los seres superiores, como lo demuestra su libro, simplemente incalificable por lo absurdo, titulado: “Le Determinisme biologique et la personnalité consciente”, donde lleva a su forma más aguda la teoría de la conciencia-epifenómeno. “Los epifenómenos son testimonios inactivos, y su estudio es absolutamente inútil en los fenómenos vitales” (3). “La vida psíquica es un epifenómeno de la vida fisiológica; la individualidad psíquica es el resultado del epifenómeno que acompaña a la memoria, y cesa con la vida fisiológica” (4). Tratándose de un autor radicalmente evolucionista y que explica la geneología de las especies de acuerdo con los principios del lamarkismo conciliados con los del darwinismo (5), es decir, merced a factores mecánicos y utilitarios, mal se comprende el que la evolución vital sea fecunda en cosas inútiles cual serían los epifenómenos, o sea la psiquis (6).

¿Puede concebirse, máxime en los seres superiores, —que en definitiva son los únicos al alcance de la observación científica,— una individualidad orgánica que no sea psíquica?. Para nosotros, organismo, individualidad, psiquis y télesis son términos idénticos. El mismo Le Dantec no puede evitar los factores que aparenta eludir. Tanto es así, que resuelve definir el indi-

---

(1) LALANDE, *La dissolution opposée à l'évolution*. Pág. 79.

(2) GEMELLI, *L'enigma della vita*. Pág. 221. T. I. Ver también, BERGSON, *L'Evolution créatrice*. Pág. 16.

(3) LE DANTEC, *Le determinisme biologique et la personnalité consciente*, pág. 156.

(4) LE DANTEC, *Théorie nouvelle de la vie*, pág. 319.

(5) LE DANTEC, *Lamarkiens et Darwiniens*.

(6) Su horror al elemento psíquico asume forma paroxística en su crítica al libro del eminente biólogo norteamericano *The primary factors of organic evolution*. Ver LE DANTEC: *L'individualité et l'erreur individualiste*, cap. III.

viduo, y lo hace en estos términos: “El individuo es la unidad morfológica hereditaria”. (1) Le Dantec es de un ilogismo infatigable. Olvida una vez más que lo definido no debe entrar en la definición, pues al decir que el individuo es unidad morfológica hereditaria, equivale a sostener que la unidad es la unidad derivada de otra unidad. La misma falta de rigor se observa cuando, con objeto de vigorizar el punto de vista mecánico, y para evitar el criterio antropomórfico, distingue entre vida elemental y otra que no sería elemental. “La vida de un hombre,—dice,—es la resultante de la actividad sinérgica de millares de plastidas, así como la actividad de una plastida es la resultante de las reacciones de millares de átomos. El error antropomórfico consiste en no distinguir entre fenómenos de complejidad tan diferente. Proviene, además, del abuso que trae el dar nombre de “vida” tanto a la actividad del ser humano como a la de la plastida. El hombre, respecto a la plastida, es tan complicado como ésta ante los átomos que la constituyen; sólo que mejor sabemos como el hombre se halla constituido por medio de plastidas, que la plastida por medio de átomos” (2). En suma: quiere explicar lo conocido por medio de lo desconocido. No es buen método científico: la plastida será enormemente menos compleja que el hombre, pero, en cambio, es, no obstante el dogmatismo de tal o cual microbiólogo, casi desconocida. Y no es ventaja el que lo complejo evidente sea reemplazado por lo simple ignoto.

Le Dantec, procura componer la plastida con los átomos y el hombre con las plastidas. En una palabra: subsume lo superior en lo inferior. El artificio de este biólogo escolástico tiene un fin: ¿que es imposible definir la vida superior en términos puramente mecánicos? Entonces, nada más práctico que encarar la vida elemental con criterio químico, y luego se puede sostener que la vida superior es idéntica a la elemental, y ésta, a su vez, se reduce a reacciones atómicas. Se diría que Le Dantec, para explicarla, necesita hundir la vida en la “noche de los tiempos” filogenéticos. De ese modo resulta fácil confundirlo todo. Tanto es así, que los mecanicistas, con objeto de quitar a la vida toda autonomía, se han dedicado al estudio de los

---

(1) LE DANTEC, *L'unité dans l'être vivant*, pág. 65 y también *Traité de biologie*, pág. 408.

(2) LE DANTEC, *Théorie nouvelle de la vie*, págs. 9 y 10.

tropismos, procurando ofrecer explicaciones exclusivamente mecánicas.

Le Dantec, como Loeb y otros (1), quiere explicar los fenómenos de ethología animal, prescindiendo en absoluto del factor psíquico. Conviene reconocer que no todos los *behavioristas* son mecanicistas. Cumple citar, por ejemplo, a Jennings, fino observador, sin prejuicio mecanicista (2)

Pretender estudiar, fuera de toda consideración psicológica, las reacciones adaptativas de los seres inferiores, implica tener un criterio de lo psíquico. Loeb, por ejemplo, distingue entre tropismo, sensibilidad diferencial y memoria asociativa. Sólo esta última, según él, merece llamarse psíquica. Obsérvese, de paso, que a la expresión "memoria asociativa" le ocurre lo que a la de "asimilación funcional" de Le Dantec: es pleonástica, pues no se explica una memoria que no sea asociativa, dentro o fuera de la consciencia. Otro absurdo: Loeb dice que la sensibilidad diferencial no es fenómeno psíquico. No puede darse incoherencia más evidente. Loeb niega carácter psicológico a un fenómeno que él mismo denomina con una expresión psicológica, pues no se comprende como no ha de ser psíquica una cosa llamada sensibilidad diferencial.

¿Cuándo, según Loeb, un fenómeno ethológico merece que se le tenga por psíquico? El criterio de lo psíquico lo da, dice Loeb, la memoria asociativa. "Esta sería,—agrega,—un mecanismo en virtud del cual un estímulo no sólo produce efectos debidos a su naturaleza y a la estructura específica del órgano irritable, sinó también explicables por los efectos de otros estímulos que, en lo pasado, actuaron sobre el organismo simultáneamente o casi al mismo tiempo que dicho estímulo. Si un animal puede ser adiestrado, si puede aprender algo, ello significa que tiene memoria asociativa. Por medio de este criterio es posible demostrar que los infusorios, los celentereados y los gusanos no ofrecen el menor rastro de memoria asociativa. En cambio

---

(1) LOEB, *La dynamique des phénomènes de la vie*, pág. 255, y del mismo: *Fisiologia comparata del cervello e psicologia comparata*.

(2) WATSON, *Behavior, An Introduction to comparative Psychology*, New York, 1914. BOHN, *La Naissance de l'intelligence, La nouvelle Psychologie animale*. BERGSON, *L'Évolution créatrice*. Pág. 38. *The Incyclopedia britanica*, Elevent edition, vol. 14, 560, RIGNANO, *Psychologie du raisonnement*, 39, 136.

puede afirmarse, prueba en mano, que en ciertos grupos de insectos (por ejemplo, las avispas) existe una memoria asociativa. Sólo cierta especie animal posee esa memoria y por tanto, conciencia" (1). Si la memoria de Loeb es asociativa, ¿se colegirá la existencia de una memoria que no sea asociativa? El autor no lo dice. ¿Cómo negar que idéntica memoria tienen los seres inferiores? Se explica: conceder una memoria en general equivaldría a no admitir la explicación mecánica de los movimientos adaptivos. Pero, ya lo dijimos, no se comprende una memoria que no sea experiencia biológica, la cual, por serlo, tiene estructura telética, pues no se concibe que la dinámica del coloide, simple o elevado, no sea finalista. Claro está que no nos referimos a un finalismo trascendente, sinó inmanente y evolutivo. Esto significa que la reacción vital no se explica sólo por causas externas. Todo estímulo es elaborado por el organismo. De no ser así, fuera imposible comprender la perpetuación de la vida. Sin embargo, Loeb afirma, en forma absoluta, que el verdadero problema de la fisiología de los reflejos está en hallar el mecanismo de la conductividad protoplasmática, el cual no es un problema biológico, sinó de físico-química (2). Todo se explicaría por la física de los coloides (3). Como se vé, volvemos a lo mismo: se trata de una biología sin vida. Para ello, si se quiere confundirlo todo, nada más práctico que echarse a investigar sobre seres cuya observación resulta singularmente difícil (4).

Sin embargo, conviene no olvidar que no todos los observadores profesan la teoría mecánica del tropismo. Ya vimos el caso de Jennings, biólogo que afirma el carácter psicológico de los tropismos. Pero, dado el fin de este trabajo, ya que es imprudente poner límites a las ciencias, dejaremos la cuestión del mecanicismo. Para nosotros, lo fundamental es ésto: los tropismos, a pesar de su posible explicación mecánica, ¿dejarían de ser reacciones teléticas, y, por tanto, de índole psicológica? Ningún mecanista podría afirmarlo. Es hipótesis perfectamen-

---

(1) LOEB: *Fisiologia del cervello e Psicologia comparata*, pág. 14.

(2) LOEB: *id. id.* Pág. 349.

(3) LOEB: *id. id.* Pág. 57.

(4) GOLGI critica estas especulaciones sobre seres tan mal conocidos. Ver *La moderna evoluzione delle dottrine e delle conoscenze sulla vita*, SCIENTIA, I, XI, 1904.



te plausible sostener que aun dentro del mecanismo cabría la télesis vital y el carácter psicológico de la vida. El mismo problema de la plasmogenia se reduciría a éste: dar con lo que llamaremos la *fórmula telética*. Es claro que no dejaría de ser un misterio la transfiguración de lo mecánico enteleológico (1). Pero sea lo que fuere del porvenir, puede, por ahora, afirmarse la identidad de vida y psiquis. Toda reacción adaptativa tiene un fin: conservar la individualidad. “La individualidad de un organismo, dice Duclaux, su herencia, se regeneración, están vinculados de manera evidente a su naturaleza colidal” (2). Los tropismos, como la sensibilidad diferencial, los reflejos, instintos, etc., son modalidades de un idéntico hecho básico: la télesis vital. No busquemos, pues, el origen de la psiquis en un estado biológico superior de la evolución. Fuera imposible determinarlo. Bien lo demuestra la imprecisión de Loeb. Todos sus experimentos sobre seres inferiores revelan el carácter adaptativo, finalista de las reacciones. Si el *cerianthus* (3), por ejemplo, tiende constantemente a recuperar la posición vertical, fuera absurdo ver en ello un simple geotropismo atelético. La terquedad misma con que ese ser recupera su postura evidencia cuán bien le sienta. ¿Qué esos movimientos se repiten y son fatales? Eso no prueba identidad con los cuerpos brutos. El artificio del autor consiste en eliminar las diferencias para no retener sinó las similitudes de lo simplemente mecánico con lo vital. Y eso es el tropismo, movimiento vital, biofiláctico, que para serlo no necesita tener carácter consciente. Si bien se mira, la mejor manera de entender a los seres inferiores no está en identificarlos con la materia bruta, sinó, a pesar del peligro antropocéntrico, imaginarlos homólogos al hombre. Y de hecho es lo que se hace. No hay mecanicista fiel a su sistema. Ya lo hemos visto al comentar algunas definiciones de la vida.

No existe biólogo que pueda eludir el problema de la adaptación, y no hay ninguno capaz de definirla en términos ateléticos. ¿Qué es adaptación? “Se entiende por adaptación,—dice Rabaud,— el hecho de que un ser viviente, colocado en cierto medio, pueda tener con éste un sistema de intercambios

---

(1) CHWOLSON, *Traité de physique*. Tome I<sup>o</sup>, pág. 3.

(2) DUCLAUX: *La chimie de la matière vivante*, pág. 241

(3) LOEB: *Fisiologia del cervello e psicologia comparata*, pág. 69.

compatible con la vida" (1). La adaptación, pues, supone la vida, la cual tiende a adaptarse, vale decir, realiza movimientos acordes con su índole. Mas no se trata de tal o cual movimiento, sinó de determinados movimientos. Movimiento existe en un gato que cae de un quinto piso, pero muy distinto del que realiza persiguiendo un ratón.

La reacción vitalista contra el mecanismo ha traído no pocas conquistas fecundas, siquiera en su parte crítica. Podemos muy bien no aceptar la parte filosófica de la obra Driesch, pero, cumple reconocerlo, el vitalismo ha servido para hacernos recuperar, después de tanta falacia mecanicista, el sentido de la especificidad de la vida.

Entre las múltiples diferencias que ofrece el cuerpo bruto respecto del vivo, recordaremos, dado su especial interés para nosotros, lo que Driesch llama "base histórica de reacción" (1). y la "individualidad de la coordinación". Todo organismo reacciona en virtud de su capital de recuerdos motrices, el cual es susceptible de evolución. Esas reacciones del ser vivo tienen carácter individual. "El ser puede coordinar, sin que se presuponga consciencia, la experiencia pasada con la presente. Es imposible crear un mecanismo capaz de producir la individualidad de la reacción". Para Driesch, la vida es organismo, télesis, individualidad. Se alega contra la individualidad el hecho de que ciertos seres inferiores pueden dividirse sin que las partes dejen de vivir. Ello nada prueba contra la individualidad, pues esas partes sólo viven si siguen en forma de individuos, amén de que la divisibilidad tienen un límite (2). "La indivisibilidad no es característica suficiente para definir el individuo. sinó el hecho de la integridad, de la unidad. Mientras la hidra no esté dividida es un individuo, un todo indiviso, una unidad. Por medio de la división, en lugar de la unidad del individuo originario, tenemos dos nuevas unidades, las cuales, mientras no se las vuelva a dividir, representan individuos completos. La unidad permite, pues, definir el concepto de individuo, pero sólo en general, de tal manera que pueda comprender los casos

---

(1) RABAUD: *Le transformisme et l'expérience*, pág. 65.

(2) DRIESCH: *Il Vitalismo*, pág. 323.

(3) LOEB: *La dynamique des phénomènes de la vie*, pág. 65; GEMELLI: *L'Enigma della vita e i nuovi orizzonti della biologia*, pág. 617.

especiales. Pero la definición, en esa forma, es demasiado extensa, dado que cada partícula de materia viva, por ejemplo, la célula colocada bajo el microscopio, siempre sería un individuo; sin embargo, no podemos considerarla como tal, puesto que, al cabo de algún tiempo, fatalmente perece. Podríamos, pues, dar esta definición: "El individuo orgánico es una masa íntegra d e materia viva apta para la propia conservación" (1). Véase, por tanto, que el individuo sólo lo es cuando vive. Individuo muerto es frase sin sentido. Individualidad implica adaptación, vale decir, télesis. De ahí que repudiamos la pretendida individualidad de los cristales.

La individualidad necesita persistir, y ello no es posible sin la memoria. En virtud de ésta tenemos lo que Driesch llama "base histórica de las reacciones". Sin la memoria resulta imposible toda actividad metabólica. La catálisis vital implica télesis. Ya lo dice Jakob. "Así como las condensaciones sucesivas energéticas producen estados diferentes con calidades nuevas, resultantes de las combinaciones y no de la adición de sus mismos elementos, así también la energía biomolecular no se resuelve de ninguna manera en la suma de ciertos procesos físicos y químicos, como espíritus estrechos han querido establecer, sinó que ella presenta un estado energético nuevo, una combinación especial estacionaria y autónoma de un equilibrio dinámico enteramente diferente de los procesos físico-químicos tal como actúan en la materia muerta. La energía dominante central, el "alma" del sistema, lo representan los grupos asimiladores con sus transformaciones de energías biomoleculares. Tales grupos centrales presentan la base para la acumulación de las energías vitales, y como tales, los podemos llamar también grupos *mnésticos*, puesto que la memoria en general es idéntica con tal acumulación de energías transformadas" (2).

Hallamos, pues, en la memoria el rasgo más general de la materia viva, y, si bien se mira, es fenómeno idéntico a la finalidad y a la individualidad. La reducción de la memoria orgánica a

---

(1) MAX VERWORN: *Fisiologia Générale*, pág. 58. Sobre definición del individuo, ver: *Bulletin de la société française de philosophie*, 1909, 238.

(2) JAKOB: Los problemas biogenéticos y sus relaciones con la filosofía contemporánea, *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*. 1913, tomo III, pág. 346.

fenómenos de histéresis coloidal no invalida su forma telética. Sólo así se explica “la base histórica de las reacciones”, o, como dice Semon, “eso que se llama la asimilación no es sinó la impregnación de una cosa por los recuerdos de otra” (1). Cabe, por tanto, identificar memoria, individualidad, herencia y teleología orgánica.

Si el organismo, por el hecho de serlo, implica individualidad, memoria y télesis, es natural que la definición de la vida no pueda ser sino psicológica. En definitiva, ¿cuál es el criterio para determinar la vitalidad? A poco que se medite, resulta visible la importancia del síntoma psíquico., ¿Acaso la irritabilidad no es la característica primordial del protoplasma? Todas sus propiedades nada serían sin ella. ¿Y la irritabilidad no es telética y, por ende, psicológica? La palabra irritabilidad implica mucho más de lo que aparenta. Pero veamos, ante todo, qué se entiende, según los biólogos y psicólogos, por irritabilidad. Sabemos que ésta es una forma rudimentaria de la sensibilidad. Algunos autores emplean indiferentemente el mismo término. “La sensibilidad, —dice Muckermann,— es la función primera de la célula. Consiste en la facultad de reaccionar ante estímulos externos o internos, modificando, así, su propia forma, posición o intensidad de los diversos procesos vitales. Tiene por objeto proteger la célula ante lo que la perjudica y favorecer la nutrición y su crecimiento, como de velar por la conservación de la especie” (2). Es evidente, pues, que se trata de una propiedad singularmente teleológica (3). Sergi dice: “Un tejido no puede ser calificado de viviente sino manifestando irritabilidad”. Luego, citando a Claudio Bernard, agrega: “Proponemos se vea en la irritabilidad una forma elemental de la sensibilidad, es decir, una propiedad común a todos los tejidos y elementos orgánicos capaces de reaccionar, según su naturaleza, ante los estímulos externos” (4). Esa propiedad tam-

---

(1) HARTOG: *Samuel Butler and recent mnemonic biological Theories*. Scientia, t. I, 1914, pág. 49. Sobre *histeresis coloidal* y la memoria, LOEB: *Fisiologia del cervello*, 367; PIERON: *L'Evolution de la Mémoire*, pág. 15; ARDIGÓ: *Opere Filosofiche*, X, pág. 380; SERGI: *L'Origine del fenomeni psichici*, 67.

(2) MUCKERMAN: *Elementi di biologia*, pág. 59.

(3) PUGIOLA: *Citologia*, 149.

(4) SERGI: *L'origine dei fenomeni psichici*, págs. 7 y 8.

bién alcanza a los vegetales (1). De ahí la teoría biofilática de la psiquis, sostenida por Sergi. Ahora bien; no hay porqué recalcar el carácter telético de esa teoría, aunque tal no sea el dictamen de Sergi.

De todo lo dicho se infiere que la biología mecanicista tiene un programa lícito: estudiar el aspecto inorgánico de la vida, o sea lo que Cope llama "actividad categenética". Pero eso no la autoriza para negar que la vida es fundamentalmente teleológica. La plasmogenia (2), por más prodigios que hiciere, no podría tener sinó un propósito, caso de no ser quimérico: descubrir la fórmula telética.

Biogenia, pues, y psicogenia son términos idénticos. ¿Pero la psicogenia, en substancia, no implica axiogenia? Hay, como vimos, buenas razones para creerlo, entre otras, el cariz psicológico de la télesis vital. Esta tiene su manifestación primera en el carácter *electivo* de la irritabilidad. El organismo, para vivir, selecciona. Existe eso que Jakob llama "valorización vital de la energía" (3).

La evaluación energética no es privativa del animal. También se presenta en los vegetales, ¿pues qué es la función clorofílica (4) sino evaluación? Lo mismo dígase de la asimilación en general. Ese carácter electivo es bien evidente en lo que los biólogos llaman *triage* osmótico. Dada, pues, la esencial finalidad de los fenómenos biológicos, ¿cuál sería, a nuestra manera de ver, la definición más plausible de vida? Si la vida es psiquis, no cabe duda: el rasgo cardinal de la vida reside en la evaluación, o, como se podría decir con términos tomistas, en la *vis*

---

(1) LECLERC DU SABLON: *Les incertitudes de la biologie*, 257; C. BERNARD: *La science expérimentale*; G. AQUA: *Esistono fenomeni psicologici nei vegetali* "Scientia", I, III, 1914, pág. 187.

(2) MAY: *Principios de plasmogenia*. Obra de un optimismo mecanicista realmente enternecedor. Lo mismo dígase de los trabajos de LÉDUC. Contra eso, entre otros, cumple citar a JAKOB, que reconoce en la finalidad el carácter de la vida. Ver: *Problemas biogenéticos*, 342, 363; FARGES, *Théorie fondamentale de l'acta et la puissance*, 293, 324.

(3) JAKOB: *ob. cit.*, pág. 364.

(4) DUCLAUX: *La chimie de la matière vivante*, cap. IV. Bien se ven aquí las dificultades para sorprender la naturaleza de la función clorofílica, dado su carácter telético.

*estimativa* (1). Doquiera exista algo que evalúa, diremos hallarnos ante lo vital. *Vivir es, pues, evaluar.*

No obstante hallarse en crisis las teorías que intentan explicar la evolución de la vida, fuera imposible, si se quiere pensar científicamente, no aceptar la hipótesis genealógica de las especies. Se impone, por lo menos, como un postulado.

¿Qué relación tiene este problema con el del valor? Veamos.

Evidentemente, la selección natural no basta para explicar la evolución biológica. Sin negarle importancia, cumple resus aspectos. Me refiero al siguiente: es imposible explicar la persistencia de una especie, pero no la formación de una nueva.

El lamarkismo ofrece no pocas dificultades, provenientes, en gran parte, de su espíritu excesivamente mecanicista. Sin embargo, profundizando el lamarkismo, recalcando la interpretación psicológica de que es suceptible, pudiera ser una sólida hipótesis.

El *élan* vital bergsoniano (2), no obstante su aire poético, no deja de atraer como hipótesis filosófica, siquiera en uno de sus aspectos. Me refiero a lo siguiente: es imposible explicar la evolución de la vida en términos exclusivamente mecánicos. Tocante a esto, las críticas de Bergson y demás vitalistas resultan plausibles. Sin duda, cabe considerar, y no poco, el factor mecánico. Pero impresiona sobremanera su insuficiencia, pues la vida no es una realidad pasiva frente al ambiente. Poco importa que el medio haya sido previo a la vida y ésta tuviera que formarse sobre aquél. El hecho de que la vida tenga que adaptarse ello no significa que sea idéntica a la adaptación. Es algo más, de lo contrario, mal se explicaría su potencia adaptativa. Tendemos con ésto a insinuar que la vida no puede tener una explicación exclusivamente mecánica y utilitaria. La selección natural y otros factores de índole mecánica no sólo no serían aptos para determinar el origen de la

---

(1) SERTILLANGES: *S. Thomas d'Aquin*, tomo II, pág. 130.

(2) BERGSON: *L'Evolution créatrice*, pág. 95. Bergson profundiza a Cope, que expone una interpretación psicológica del lamarkismo en su *The Primary factors of organic evolution*. Chicago, 1896. Una exposición sumaria de esta obra ofrecen Delage y Goldsmith en *Las teorías de la evolución*, pág. 242. Ver LE DANTEC: *L'individualité et l'erreur individualiste*, capítulo III.



vida, sea el que fuere, sino, sobre todo, explicar su perpetuación. La vida evidentemente, se adapta al medio, pero esa adaptación no es pasiva. La adaptación, entendida a la manera mecanicista, sabe demasiado a espíritu conservador (1), y a juzgar por los datos de la filogenia, hay en la vida algo más que afán de conservación, y es la tendencia a sobrepujarse. La adaptación mecánica, fundamental, sin duda, es, a pesar de todo, un episodio de la evolución, o mejor dicho, un coadyuvante, pero no lo esencial de la vida misma. Fuera imposible, por lo menos en el estado actual de la biología, comprender cómo factores absolutamente mecánicos puedan explicar el surgimiento, el génesis de la personalidad humana. La aparición de ésta sólo es penetrable si se reconoce que la potencia adaptativa de los seres va cobrando mayor eficiencia a medida que se avanza en la filogenia, de suerte que la adaptación resulta algo así una réplica cada vez más enérgica del ser al ambiente (2). En otros términos: está en la naturaleza de lo vital *interiorizar* las energías del medio, de tal manera que ese ascendente capacidad de elaboración interna del estímulo permite al ser, por obra de su mayor organización, transformar el medio en función de sí mismo. Tanto es así, que Baldwin admite, junto a la selección natural, lucha entre individuos o contra el ambiente, otra selección establecida en el propio organismo. “Se trata, dice, de una adaptación funcional de los procesos vitales del organismo por medio de la variación de sus propias reacciones motrices, de tal manera que las reacciones útiles resultan persistentes” (3).

Podríamos, pues, decir, que la constancia de la forma del ser frente al medio, que psicológicamente se llama hábito, bien revela la virtud centrífuga del organismo. Prueba de ello en-

---

(1) Spencer, bajo influjo de la ética utilitaria y del individualismo burgués, traduce en términos mecanicistas la biología romántica. Por algo *La estática social* es su primer libro. Ver: BERTHELOT, *Évolutionnisme et Platonisme*, Pág. 45.

(2) BERGSON: *L'Évolution créatrice*, pág. 63. RICHARD: *L'idée d'évolution dans la science et l'histoire*, primera parte.

(3) BALDWIN: *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, pág. 152. Ver también RICHARD: *L'idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire*, pág. 97.

contramos en el papel de lo que de Vries llama “caracteres latentes” (1).

Semejante equilibrio morfológico, mantenido por la herencia, es, sin embargo, correlativo de una plasticidad incalculable, pero no es menos cierto que tanto la conservación como la evolución de las formas suponen la dinámica centrífuga del ser. Vese, pues, que la selección, fuerza conservadora, como la tendencia evolutiva, suponen una evidente finalidad, no estática, sino fluyente.

La evolución vital obedece a un ritmo de múltiples formas, condicionadas, sin duda, en parte, por el medio, pero está en la índole misma de la vida el que ella evolucione. La tendencia al cambio no es accidental ni simplemente utilitaria (2). Por más perfecta que fuese la adaptación, lo mismo la vida evolucionaría (3). Hay algo más, pues, que factores utilitarios. Estos, por sí solos, aunque se considerara posible la generación espontánea, serían incapaces de explicar la perpetuación de la vida.

Sin discutir cada una de las teorías emitidas por los biólogos sobre tan difícil cuestión, — cosa que, por otra parte, mal se conciliaría con nuestra relativísima competencia, — desearíamos llegar a esta tesis: la adaptación, activa o pasiva, supone selección de estímulos. Es, por tanto, evaluación.

El valor no puede calcularse por medio de los factores que actúan sobre el organismo, sinó en función de la télesis orgánica. La realidad para el ser actúa bajo forma de estímulo, y éste ya es lo real definido por la contextura del organismo. Se trata, pues, de un valor, el cual, dada su naturaleza biocéntrica, es endógeno. En el valor el objeto implica el sujeto. La realidad como “cosa en sí”, extra-vital, no cabe en la psiquis. Necesariamente tiene que ser, por motivos

---

(1) H. DE VRIES: *Espèces et Variétés*, pág. 136. DELAGE: *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie général*, pág. 185.

(2) BERGSON: *L'Évolution créatrice*, 91. Considérese la importancia de las observaciones de Eimer sobre ortogénesis. Ver DELAGE y GOLDSMITH: *Las Teorías de la Evolución*, 292.

(3) FOUILLÉE: *La psychologie, des Idées-forces*, pág. 79. Compárese *L'elán vital*, de Bergson con *L'elán de l'évolution*, de Fouillée. No es difícil determinar la filiación romántica de estos conceptos. Ver: BERTHELOT, *Evolutionnisme et platonisme*, Pág. 131.

pragmáticos y orgánico deber evolutivo, — *elánico* (1), diríamos, si fuera lícito el galicismo, — una transfiguración endógena del estímulo periférico. La realidad, tal como el ser la organiza, es un sistema, relativamente plástico, de movimientos, virtuales o manifestos. Constituye, así, una perspectiva motriz creada por la télesis vital.

de movimientos, virtuales o manifestos. Constituye, así, una perspectiva motriz creada por la télesis vital.

Nada evidencia mejor el carácter progresivamente endógeno de la valorización como los modernos estudios sobre la sensibilidad trófica. Pero antes conviene mentar el “principio de la energía específica de los nervios”, formulado por Müller. Bien sabemos que dentro del evolucionismo, la sensibilidad sensorial periférica halla manifestación rudimentaria en el primitivo sentido del tacto. Los restantes sentidos no serían sino diferenciaciones de la sensibilidad táctil (2). “El gran descubrimiento de Müller — dice Max Verwon — llamado de la energía específica de los nervios sensoriales, es un fenómeno esencial de la sustancia viva. Esta posee una energía específica en el sentido determinado por Müller, dado que, dentro ciertos límites, los más diversos estímulos en una misma forma de sustancia viva da lugar a fenómenos iguales, mientras que, recíprocamente, un mismo estímulo produce en las diferentes formas de la sustancia viva una acción diversa, característica para cada forma” (3). “Los nervios — dice — Müller, no transmiten cualidades, sino sus propios cambios de estado”. Sin mentar las críticas de que puede ser objeto el principio de Müller en lo que respecta a la mecanización de la realidad externa, es innegable que cabe considerar el órgano sensorial periférico como un aparato electivo. Y se explica: si la evolución vital, durante un inmenso lapso de tiempo, ha ido forjando los sentidos, es natural que la creación de esos aparatos responde, ante todo, a las necesidades de la persistencia de la vida. Son, pues, ins-

---

(1) En castellano existe la palabra *elación*, que, entre otros significados, tiene el de *elevación*.

(2) HAECKEL: *I problemi del universo*. WUNDT: *Psychologie physiologique*.

(3) MAX VERWORN: *Fisiologia Générale*, 473. Ver BONATELLI: *Le Qualità del mondo fisico*, pág. 255. LUCIANI: *Fisiologie dell'uomo*, tomo III; BERGSON: *Matière et Mémoire*, pág. 41.

trumentos de elección más que órganos de cognoscibilidad desinteresada. Puede admitirse su origen ectodérmico (1), pero no es menos cierto que los sentidos, después de una larga y compleja evolución, se correlacionan con la fuerza endógena del ser. Por ejemplo: la retina es una expansión del nervio óptico. El ojo supone una serie de elementos fisiológicos vinculados a su función, vale decir, mecanismos motores y centros cerebrales. La acción de la luz, actuando sobre la periferia de un ser inferior, pudo, quizás, forjar un rudimento de aparato visual, pero, después de una larga evolución, el proceso formativo de la visualidad, de exógeno, como en el molusco, se vuelve endógeno, como en los vertebrados. En éstos, antes que actúe el estímulo luminoso, ya existe, por obra de la herencia, la visualidad en forma potencial. La ontogenia, precisamente, interioriza, diremos así, las conquistas de una larga filogenia. Semejante metamorfosis centrífuga de la acción periférica es correlativa del incremento axiológico de los organismos. Quiere, decir, pues, que, por ser la sensibilidad periférica esencialmente electiva y discriminativa, no ofrece una realidad total, — esa realidad imaginada por la persona metafísica, o sea la exterioridad abstracta, llamada mundo externo. Este es una construcción de la mentalidad adulta. La otra es biocéntrica y creada por la actividad motriz, esencialmente telética, la cual también existe en el hombre, revelándose así, como dice James, “la inmanente parcialidad de nuestra naturaleza y su inveterada tendencia a la elección” (2). El universo pues, vale, ante todo como universo práctico. En síntesis: la vida de relación es obra de la télesis vital bajo forma de sensibilidad periférica.

El empirismo vulgar ha descuidado un aspecto muy importante de la vida sensorial. Creyó que las imágenes se construyen fundamentalmente con el dato sensorial periférico. Aún siendo así, hemos visto que la representación tiene ya carácter telético. Pues bien: esa función teleológica sube de punto ante la importancia de un nuevo factor: me refiero a la sensibilidad trófica. Este concepto, en lo substancial, anda muy lejos de ser por demás novedoso. Ya veremos cómo, al fin de cuentas, entraña una transformación fisiológica de un lu-

---

(1) PERRIER: *Zoologie*, pág. 218.

(2) JAMES, *Principii di Psicologia*, pág. 448; ROYCE, *Il mondo e l'individuo*, 12, II.

gar común idealista. Aludimos a un fuerte libro del biólogo catalán, hoy en gran boga (1). Turró, profundizando una tendencia implícita en los métodos de la escuela fisiológica rusa capitaneada por Pavlov (2), ha destruído uno de los más inveterados prejuicios del empirismo, o sea la abstracta separación entre sensibilidad periférica y sensibilidad trófica. El autor, merced a un vigoroso análisis sobre los orígenes del hambre, consigue evidenciar el carácter trófico de la vida de relación.

La obra de Turró, llena de datos valiosísimos como contribución a nuestra teoría axiogénica, es perfectamente equivocada respecto de su tesis esencial. Quiere probar que el conocimiento tiene origen en el hambre. ¿Qué se entiende por hambre, cumple preguntar? He aquí la respuesta del autor: "El hambre es la conciencia de la ausencia de las sustancias en que el metabolismo nutritivo ha empobrecido al organismo". Luego continúa: "En sus orígenes la inteligencia arranca de lo inferior, de lo orgánico, de lo que se preformula en la sensibilidad trófica en forma de sensaciones de hambre" (3). Esta no es sino el *clamor trófico* que parte de la intimidad celular ávida de elementos químicos específicos y destinados al proceso anabólico. Véase, pues, alegaremos por nuestra parte, que la conciencia no determina el hambre: simplemente la comprueba. Quiere decir, entonces, que la conciencia es posterior al hambre. ¿Cómo admitir, por consiguiente, que el hambre pueda dar origen al conocimiento? ¿Acaso la conciencia, por el hecho de serlo, no es ya conocimiento?

El conocimiento no es necesariamente consciente. En el libro de Turró, se descuida el punto de vista filogenético, fundamental, sin embargo, puesto que se trata de inquirir orígenes. Veamos. El hambre y el conocimiento, tal como las define el autor, son fenómenos tomados en un estadio superior de la evolución. En realidad, Turó se ocupa casi sólo del hambre. No sale, por lo general, de la ontogenia humana.

Es muy peligroso discutir demasiado en torno de la conciencia, pues, en rigor, fuera imposible saber en qué momento

---

(1) TURRÓ: *Orígenes del conocimiento, Filosofía crítica.*

(2) DONTCHEF-DEZEUZE: *L'image et les reflexes conditionnels dans les travaux de Pavlov.*

(3) TURRÓ, *Ob. cit.*, pág. 127.

preciso de la evolución filogénica aparece ese conocimiento, siquiera relativo, de la propia individualidad llamado conciencia. En cambio, merced a la observación, al experimento y al cálculo lógico, puede admitirse que en los seres inferiores existe el ansia trófica, o sea la necesidad de ingestión, de asimilación. El mismo conocimiento, hemos dicho, no es por fuerza consciente. Hay en la sensibilidad primitiva del protoplasma una evidente aptitud descriptiva. En ella cabría descubrir, a nuestro modo de ver, el origen del conocimiento.

Paralogismo de muchos autores es el de querer buscar el origen de la psiquis en períodos muy ulteriores de la filogenia, lo que implica postular la prioridad de la vida respecto de la psiquis. Tal error hallamos, por ejemplo, en Sergi, cuando pretende demostrar que la psiquis surge en virtud de la necesidad biofiláctica. Semejante teoría descansa sobre una petición de principio, pues para sentir la necesidad de protegerse es menester contar desde entonces con vida psíquica (1). Tanto valiera decir que la psiquis tiene su origen en la psiquis. Idéntico paralogismo comete Turró. Quiere probar que el conocimiento tienen origen en el hambre, cuando, en realidad, el hambre ya es conocimiento.

Cabe sostener que todo ser viviente, por serlo, tiene hambre, puesto que para vivir debe asimilar. En cambio, fuera imposible demostrar, verbigracia, que una ameba tiene conciencia. ¿Pero de la falta de fenómenos psíquicos conscientes se infiere la ausencia de conocimiento? Lo negamos. Para nosotros el conocimiento, consciente o inconsciente, es una modalidad de la psiquis. El sentido discriminativo de la primordial irritabilidad es forma rudimentaria de conocimiento. Allí estaría el origen de la mentalidad. "Sentir es distinguir", — dice Höffding — (2). Donde hay electividad telética existe conocimiento. Si esperamos la eclosión de la conciencia para afirmar la existencia del conocimiento, ello significaría definir la psiquis por medio de la conciencia. Ya hemos visto que eso no puede admitirse. Por tanto, el hambre, como tendencia a la ingestión de elementos anabólicos, no implica necesariamente conciencia, ni resulta origen del conocimiento, puesto que el hambre, por ser inquietud trófica, vale decir fun-

---

(1) REGALÍA, *Dolore e attività*.

(2) HÖFFDING, *La pensée humaine*, Pág. 177.



ción electiva y telética, es, de suyo, conocimiento, así sea inconsciente. Ya lo probaremos con hechos ofrecidos por la misma obra de Turró. Pero antes veamos este ejemplo: Una *actinia*, sobre quien experimenta Loeb, distingue muy bien entre un trozo de carne y uno de cartón (1). Este autor niega el carácter psicológico de tal hecho. Por nuestra parte, preferimos la interpretación psicológica de acuerdo con Jennings. Hay en este fenómeno un rasgo evidente: la *actinia* distingue un estímulo de otro; elige, consciente o inconscientemente, pero hay selección, que por serlo, es telética, vale decir, tiende a la conservación del individuo. No queremos discutir si allí hubo o no conciencia. Fuera imposible averiguarlo. En cambio, puede afirmarse que la *actinia* es susceptible de hambre. Se explica: doquiera existe vida, aun tratándose de vegetales, tiene que haber hambre, forma de la necesidad de asimilación en general, y desde que es necesidad, resulta, claro está, fenómeno de orden psíquico, no obstante su posible carácter inconsciente. Desde el punto de vista filogénico, el hambre y el conocimiento han surgido simultáneamente, puesto que los dos fenómenos son modalidades de la primitiva irritabilidad protoplasmática, o sea de la vida misma. No hay, pues, relación de sucesión entre hambre y conocimiento. No puede la una ser progenitora del otro. Son modalidades concomitantes de la vida. Y tampoco se podrá, por tanto, demostrar que el hambre origine la conciencia. Influirá enormemente en los procesos cognoscitivos conscientes, pero no crea la conciencia misma. Sobre el origen de la conciencia no se sabe absolutamente nada. Ninguno de los ejemplos traídos por Turró acerca del origen de la conciencia prueba el papel generador del hambre. Hipótesis por hipótesis, preferimos suponer que hambre y conciencia tienen origen simultáneo. Quizá todo ello yace virtualmente, con mayor o menor grado, en el seno de la sensibilidad específica, que, repito, es la vida misma.

Los brillantes estudios de Turró sobre la sensibilidad trófica, cuyo mérito subsiste malgrado el error de la tesis fundamental, tienen para nosotros no poca importancia, pues el autor indirectamente nos procura serios elementos en pró de la endogenia del valor. Recordemos algo que cumple tener muy presente: La sensibilidad periférica está sometida a la

---

(1) LOEB: *Fisiologia del cervello e psicologia comparata*, pág. 59.

sensibilidad trófica. ¿Cómo se manifiesta? Por medio del metabolismo orgánico. En la intimidad de las células ávidas de asimilación se forma el hambre. “Si imaginamos que faltan o escasean (los elementos nutritivos), el cambio de estado que esta falta o deficiencia determina en la célula, causa a su vez un cambio de estado en la terminación nerviosa que en ella se implanta. Ese cambio de estado constituye de sí una excitación que, siguiendo vías todavía muy oscuras, puede despertar la actividad de un órgano o de varios capaces de suministrar, bien las sustancias que faltan, bien las diastasas que han de prepararlas de modo que al medio interno se le restituyan los materiales de que ha sido empobrecido. Esa acción nerviosa es lo que los fisiólogos designan con el nombre de reflejo trófico” (1).

Como se ve, la vida psíquica alienta en las más apartadas intimidades celulares “Vivir es asimilar” (2), dice Pí y Suñer. Esta asimilación implica procesos psíquicos inconscientes. Tan evidente es ello, que este discípulo de Turró habla del factor psíquico de la actividad visceral” (3), y, siguiendo a la escuela rusa de Pavlov, de un “jugo gástrico psíquico”. “La sensibilidad trófica es garantía de la constancia de la composición química del organismo” (4). Luego recalca el cariz electivo y telético de los procesos psíquicos, y dice: “La sensibilidad trófica, inconsciente, analiza los estímulos con la misma precisión que los sentidos” (5). No puede darse una visión más evidentemente teológica de la vida (6). Turró mismo declara que la finalidad es el carácter distintivo de la vida psíquica (7).

---

(1) TURRÓ, *Ob. cit.* Pág. 25.

(2) PÍ Y SUÑER: *La unidad funcional*, 175.

(3) PÍ Y SUÑER: *Id. id.*, 220 y 259.

(4) *Id. id.*, 33.

(5) *Id. id.*, 156.

(6) *Id. id.*, 173.

(7) PÍ Y SUÑER, llevado por sus estudios sobre endocrinología, y restaurando, quizá sin saberlo, el viejo concepto romántico de organismo, afirma, de acuerdo con Letamendi, contra la hipérboles mecanicistas, “que el cuerpo es un solo órgano y la vida una sola función”. *La unidad funcional*, pág. 14. El mecanicismo de este fisiólogo es por demás vacilante. Véanse las págs. 24, 46, 68, 178, 170 y 309 de esta obra.

Bien manifiesta resulta la trascendencia del trofismo desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, máxime si se la encara con criterio empírico. Por ella el empirismo tiene que modificar radicalmente sus fundamentos, tanto, que, merced a la sensibilidad trófica, Turró presenta toda una gnoseología de evidente cariz idealista, aun cuando el autor pretenda lo contrario. De ahí que cite elogiosamente a Kant, Berkeley, Hume y Müller (1). Naturalmente, el autor saca demasiadas conclusiones de su teoría del hambre. El libro sería más interesante si no se abusara de la especulación gnoseológica, que, ciertamente, no es el fuerte del autor, como se podría probar, si fuera aquí oportuno, citando sus ingenuas interpretaciones sobre Kant. Se trata, en suma de un excelente libro de psico-fisiología del hambre inspirado en los trabajos de Pavlov, y nada más...

Interesantísima resulta la influencia, muy bien determinada por Turró, del trofismo sobre la percepción y el conocimiento en general. Y es curioso observar que toda la disertación de Turró conduce a una teoría biocéntrica del conocimiento, no obstante sus pujos realistas. A ratos nos resulta un Hume traducido en trófico. No nos sorprendamos: el empirismo no ha sido fiel al espíritu del evolucionismo, de lo contrario, hubiera eludido crear una teoría del conocimiento casi exclusivamente fundada sobre el dato sensorial periférico. El evolucionismo, en cambio, lógicamente, y sobre todo dado el origen romántico de la idea de evolución (2), debía acentuar la actividad específica del sujeto.

Se explica: cronológicamente, el trofismo es, en cierto modo, previo a la diferenciación de la sensibilidad periférica. y, en buena lógica, cabe admitir que él impone su actividad telética, su norma a la función de los elementos periféricos, ¿pues qué fin tienen los sentidos externos si no ha de ser sustentar la vida? Esta, por serlo, es natural que, ante todo, resulte cosa trófica, o sea actividad interna telética.

Podemos decir, pues, que el conocimientos trabaja con datos sensoriales periféricos, pero sobre base trófica, aunque no exclusivamente, pues convendría calcular también el papel

---

(1) TURRÓ: *Orígenes del conocimiento*, págs. 77, 139, 147, 153.

(2) Ver, al respecto, BERTHELOT: *Un romanticismo utilitaire*, I y II, y *Platonisme et evolutionisme*.

de la sexualidad, respiración, cenestesia en general y otros factores olvidados por Turró. Por eso, el objeto, para un animal, y aún en el hombre mismo, es, máxime tratándose de la humanidad inferior, “un símbolo del recuerdo trófico” (1). “El objeto, tal como nuestra mente lo concibe, no es más que la previsión del efecto sensorial que nos ha de causar”. La imagen, pues, diremos por nuestra parte, es centrífuga, no imposición de lo real, absoluto, ignota “cosa en sí”.

La imagen del objeto, dijimos, implica el sujeto (2). Esta implicación es obra del doble trabajo de la sensibilidad periférica, de la trófica y otras. Quiere decir que el objeto, bajo forma de estímulo, ha pasado por dos medios teléticos: en primer lugar a través de la actividad selectiva del sensorio externo. “El nervio — dice Müller, — transmite sus propios estados”. El estímulo es ya elaboración del trasmisor, que, a su vez, ha sido formado por la evolución en ventaja de la vida. Es, por ende, creación teleológica. En segundo lugar, los datos sensoriales se elaboran y relacionan sobre fondo telético.

Este impone, pues, su forma y destino a la representación. El trofismo, entre otras manifestaciones, es una de las formas más patentes del impulso vital, y, por tanto la prueba del carácter endógeno de la evaluación. Casi diríamos que la imagen, en los seres inferiores, es obra de una especie de *síntesis a priori trófica*. Ello se vería mejor estudiando los elementos axiológicos del juicio.

El carácter telético de todas las operaciones del ser vivo queda, pues, bien demostrado, no obstante la mentada estrechez de criterio, por estos fuertes estudios de Turró, los cuales, si bien se mira, son teorías susceptibles de ser vinculadas al idealismo, o sea, a los sistemas gnoseológicos que acentúan la originalidad de la acción del ser frente al medio. A manera de curiosidad, cabe citar unas palabras de Hegel, tomadas de su poderosa “Filosofía del espíritu”, donde emite, aunque con muy otro lenguaje, ideas que guardan singular afinidad con las de Pavlow, Turró y Pí y Suñer. He aquí algunas: “Es asunto importante para la antropología filosófica la relación entre las sensaciones internas con el estado interno del sujeto

---

(1) TURRÓ: *Ob. cit.*, págs. 206 y 251.

(2) WEBER: *Vers le positivisme absolu par l'Idealisme*, Pág. 41.

sentiente. Este estado interno no es un estado determinado y sin diferencias. Esto hace creer que la grandeza de la sensación sea una grandeza intensiva y que deba tener una medida que establezca para ella una relación de la impresión y el modo conforme al cual el sujeto es determinado en y por sí, trae cierta determinabilidad del sujeto, una reacción del sujeto contra la cosa exterior, y por consecuencia, el germen o el principio de la sensación interna. Por esta determinabilidad interna del sujeto, se distinguen ya más o menos la sensibilidad externa del hombre y la del animal. Este puede a veces y en ciertas relaciones tener sensaciones de cosas exteriores que aún no existen para la sensación del hombre. Así el camello percibe a gran distancia los manantiales y las riberas" (1).

La esencia de la escuela "behaviorista" (2), al determinar experimentalmente el influjo del estímulo interno sobre la percepción periférica, en realidad, no hace sinó ofrecer la demostración científica de una tesis que deriva de la psicología de Leibniz, cuya esencia consiste en recalcar la acción del sujeto (3). Resultados parecidos hallamos en los trabajos realizados en la escuela de Pavlov para determinar las relaciones de la imagen con el estado trófico. "La imagen, — dice una expositora de esa escuela fisiológica, — es esencialmente un fenómeno de la memoria, y la memoria implica generalmente atención, la cual, a su vez, se despierta, sobre todo en el animal, en virtud de estados afectivos" (4). A esta conclusión conduce los trabajos de la fisiología rusa. Lo interesante de estas investigaciones, por lo menos desde el punto de vista filosófico, no es, repito, la tesis misma, sinó la prueba experimental. Abundan los psicólogos que ya la sostuvieron.

Entre los contemporáneos, tenemos, por ejemplo, a Fouille, que no habla de trofismo, sinó de algo análogo, pues dice

---

(1) HEGEL: *Filosofía del espíritu*, pág. 165, tomo I.

(2) WATSON: *Behavior, An Introduction to comparative Psychology*.

(3) LEIBNIZ: *Oeuvres philosophiques*, pág. 96. Ed. Janet.

(4) DONTCHEF-DEZEUZE: *L'Image et les réflexes conditionnelles dans les travaux de Pavlov*, pág. 172. Ver PAVLOV: *L'excitation psychique des glandes salivaires, Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1910, Nº 2.

*reación apetitiva* (1), o sea, desenvuelve el pensamiento central de la psicología de Leibniz, profundizado por Maine de Birán (2). Así se explica la influencia directa o indirecta, de Leibniz, sobre los psicólogos franceses del siglo XIX. Con razón el distinguidísimo psico-patólogo Janet proclama a Maine de Birán gran precursor de la psicología científica (3).

En síntesis: el empirismo se ha sobrepujado profundizándose. La sensibilidad trófica, tal como hoy se la entiende, no es sino una manera de restaurar el apriorismo, un apriorismo vital. Todo lleva a considerar la experiencia como función del sujeto.

Nada tiene que ver esta concepción, en esencia, con la teoría spenceriana de la experiencia ancestral, no obstante guardar cierta afinidad con ella. Sin duda, el individuo recibe de sus progenitores un caudal de tendencias virtuales que la evolución individual irá revelando. Pero son inaceptables las consecuencias gneseológicas que de ello ha querido obtener el positivismo evolucionista al postular lo que se llama el "realismo". Según éste, la experiencia, base del conocimiento, como dice Le Dantec, que ha exagerado la tesis, se forja en virtud del "frote" de la realidad sobre el individuo (4). Lo cual equivale a sostener que la realidad se va inscribiendo sobre el protoplasma, cual si éste fuera el cilindro ahumado que se estila en los laboratorios. Semejante teoría descansa en este prejuicio: creer que la sensibilidad periférica es pasiva. Pues bien, y ello encuentra demostración en la fisiología, hoy no cabe admitir semejante pasividad, y mucho menos a medida que nos elevamos en la escala zoológica, o sea cuanto mayor resulte el incremento de eso que hemos llamado metamorfosis endógena de la exterioridad.

¿Cabe buscar la energía específica de los nervios en los nervios mismos, o como quieren algunos fisiólogos, en los centros nerviosos? Es problema aun no resuelto por la ciencia.

---

(1) FOUILLÉE: *La psychologie des idées-forces*, pág. 262 II.

(2) TISSERAND: *L'Antropologie de Maine de Biran*, segunda parte; MAIN DE BIRAN: *Oeuvres*, tome I.

(3) JANET: *L'Automatisme psychologique*, pág. 6; DWELSAUERS: *La Psychologie française contemporaine*. En nuestro país, sobre Maine de Birán, suele no saberse sino lo que dice TAINÉ en sus *Filósofos del siglo XIX*, libro juvenil lleno de injusticias ingeniosas.

(4) LE DANTEC: *Les lois naturelles, Les limites du connaissable*.



Veamos la opinión de Luciani: “De la ley de la doble conducción se puede inferir que los nervios motores y los sensitivos no difieren en su íntima contextura. Si en condiciones normales los primeros conducen centrífugamente y los segundos en forma centripeta, ello no depende de una diferencia específica, sino de la especificidad del órgano con quien están relacionados en el centro o en la periferia y al cual transmiten la excitación. Si la excitación centrífuga de los nervios sensoriales, y la centripeta de los nervios motores, no determina experimentalmente ningún efecto sensible de movimiento y, respectivamente, de carácter sensitivo, ello se explica porque en el extremo periférico de los primeros y en el extremo central de los segundos existe una disposición, hasta ahora por completo ignota, que impide a la excitación propagarse como lo haría, por ejemplo, una corriente líquida en un aparato valvular” (1).

Resida, pues, la “especificidad”, en los nervios o en los centros, no cambia la resultante cognoscitiva: siempre el conocimiento será biocéntrico. Estaríamos, pues, en pleno *idealismo vital*. Más aún: Bergson llega a sostener la índole motriz de los nervios sensitivos, cosa que ha escandalizado a Binet (2). Sin embargo, el pensamiento de Bergson es bastante plausible. Creer lo contrario, equivale a despojar al proceso sensitivo de su organización motriz, tanto mayor cuanto más ingente es la centralización del sistema nervioso.

El nervio sensitivo ha sido creado por la evolución vital en ventaja de la vida. Es, pues, más que un instrumento cognoscitivo, un medio de acción. Funciona bajo incitación endógena. Ello no equivale, en manera alguna, a negar la realidad del estímulo, como hemos visto, sino a concebir el ambiente cual sistema de imágenes teléticamente organizado.

La imagen tiene naturaleza motriz. No hay para qué recordar, pues, que el evolucionismo, lejos de llevar al realismo, conduce, de ser consecuente, al idealismo empírico. Algo de eso hallamos en Spencer. Tanto es así, que llama a su teoría del conocimiento “realismo transfigurado”, tesis singularmente penetrada de idealismo, no obstante contrario parecer del autor (3).

---

(1) LUCIANI: *Fisiología dell'uomo*, vol. II, 234, 1905.

(2) BERGSON: *Matière et Mémoire*; BINETS *L'âme et le corps*.

(3) SPENCER: *Principes de Psychologie*, 509, II. Ver: WEBER. *Vers le positivisme absolu par l'idealisme*, Pág. 22.

¿Qué papel desempeña la conciencia en la evolución del valor? Hemos visto que los axiólogos contemporáneos sólo ven el valor en la psiquis consciente. Por nuestra parte, y esta lo reiteramos, es una de las tesis primordiales de la presente monografía que no es sino una introducción genética a un futuro estudio sistemático sobre los valores, afirmamos ser la evaluación el carácter esencial de lo biológico, sea o no consciente. La vida es deontología vivida antes que conscientemente pensada. Infiérese, pues, que la conciencia, sea cual fuere su importancia, no influye sobre el origen de la *vis estimativa* sino sobre la evolución de sus formas superiores. En el hombre, bajo forma de personalidad, será el instrumento axiogénico por excelencia. Lejos de nuestro ánimo, por consiguiente, la teoría de Nietzsche, Maudsley, Le Dantec, etc. que vé en la conciencia un simple epifenómeno. No sabemos, evidentemente, qué origen tiene la conciencia. Fuera imposible, lo repetimos, determinar sobre la línea filogénica el momento preciso en que aparece la individualidad consciente. ¿Será coextensiva a la vida o posterior a ella? Poco o nada, insistimos, se sabe al respecto. Pero el hecho es que existe con toda evidencia en muchos seres inferiores. En el hombre fuera absurdo negarla.

Para afirmar el carácter epifenómeno de la conciencia humana, fuera menester valerse de ella, con lo cual la conciencia probaría que “goza de buena salud”. Si no admitiéramos la realidad de la conciencia, ¿cómo explicar la superioridad del hombre? En definitiva, lo específicamente humano no es determinable sino en función de la personalidad. Sin ella no se puede comprender la potencia adaptativa y evolutiva del hombre. Poco importa que haya procesos psíquicos inconscientes. Hasta para saber que estos existen cumple valerse de la conciencia. Del hecho de que no todo es consciente no se infiera el absoluto carácter epifenómeno de la conciencia. Si la conciencia surge en un momento dado de la evolución filogénica, — lo cual es hipótesis, — cabría preguntarse: ¿cómo se manifestará ante todo? ¿Tendrá origen en la sensibilidad trófica? Comenzando por la última pregunta, diremos que, entre otros factores, es necesario contar la resistencia del medio. Bien pudiera ser que el sentimiento vago o claro de sí mismo surja por obra del ansia trófica, sexual, etc., y de la presión del ambiente. Quimérico fuera querer dosificar la inter-

vención de tales factores, tanto más por tratarse de realidades que forman un todo inextricable. Es posible, sin embargo, que el sentimiento cenestésico se acuse antes que el de la alteridad. Sea lo que fuere, he aquí lo esencial para nosotros: la conciencia, cabe presumirlo, se inicia bajo forma de interna percepción hedónica. El placer y el dolor suponen conciencia. Fuera absurdo hablar de un dolor inconsciente. Podrá el individuo ignorar la causa de sus tonalidades, pero ello no significa que pueda haber un timbre hedónico fuera de la conciencia.

Lugar poco oportuno es este para discutir la naturaleza del placer y del dolor. Sólo diremos que la conciencia hedónica, supuesto que aparezca en un estadio ulterior de la filogenia, primordialmente no puede ser sino el conocimiento relativo que el ser tiene de sus propios hábitos de adaptación. En ese sentido, la conciencia es aún pasiva, o sea epifenoménica. Luego, en un momento superior de la evolución, tenderá hacia la personalidad, trocándose, por tanto, en conciencia eficiente. De tal manera que la personalidad será, no lo opuesto a la vida, como quiere Nietzsche (1), no un epifenómeno, algo así como un fuego fatuo vagando a flor de cerebro, sino la vida misma en su manifestación más elevada, vale decir, racionalmente telética.

La consciencia hedónica, pues, percibe en forma de juicio, de afirmación vital, las actitudes motrices adaptativas. Lo motriz inconsciente, forma primera del valor, se ha transfigurado en juicio hedónico. La conciencia multiplica de tal modo su virtud de adaptación y evolución, y así como la superioridad mental ha creado el lenguaje, que a su vez exalta el poder del pensamiento que lo generara, del mismo modo, la vida crea la personalidad, que a su vez multiplica la virtud endógena del hombre, vale decir, su *vis estimativa*. Cumple, pues, aceptar la función utilitaria del placer y del dolor. Puede colegirse, acorde con la biología mecanicista, que el placer es síntoma de vitalidad normal, el dolor de desorganización. Pero, repito, ello sólo es verdad en general. Profundizando un tanto, pudiera demostrarse que toda adaptación es incompleta, lo cual significa que el dolor es resorte esencial de evolución. Pero no olvidemos que la vida evolucionaba antes de aparecer la conciencia hedó-

---

(1) NIETZSCHE: *La Volonté de puissance*, II, 196, II.

nica. Lo que probaría que la vida es fatalmente evolutiva. Hemos visto, sin embargo, que la vida *elánica* sólo puede serlo si cuenta con elementos de orden conservador, es decir, capaces de asegurar la persistencia de lo adquirido. El *élan* evolutivo se apoya sobre la selección natural, como la personalidad sobre el automatismo, pues hasta para volar es menester una base. La conciencia hedónica es sólo un coadyuvante de la télesis vital. Por eso surge el dolor cuando un órgano no realiza la finalidad immanente a su índole. De ahí que la patología no es sinó la ciencia de las alteraciones de la télesis vital.

En síntesis: el placer y el dolor, en general, tienen función conservadora. Así se explica que la evolución biológica ofrezcan un ritmo en forma de especies, es decir, de equilibrios relativamente estables, pero, conviene señalarlo con insistencia, la selección natural conserva el ritmo, pero no la crea.

Más ocurre que la vida no es sólo conservadora, sino también, como diría Bergson, *elánica*. De no ser así, quizá, la vida hubiera desaparecido (1). La necesidad de evolucionar es también una función de la vida. Y es natural: no cumpliéndose esa función surge el dolor, un *cierto* dolor, que, de seguro, no tiene naturaleza idéntica a los dolores de la vida conservadora, — los llamaremos así, — pues existe en estado de plena salud. Semejante nueva forma de dolor, y del placer, que llamaríamos *elánico*, no es sino la télesis vital consciente de su tendencia fatalmente evolutiva. Ya veremos, en capítulos ulteriores, qué importancia tiene en la genealogía de los valores, nuestra distinción entre *sensibilidad elánica* y *hedonismo conservador*.

Pasando ahora al problema del factor intelectual consciente en la evaluación, diremos que la conciencia hedónica, es decir, el ser que evalúa con clarovidencia ante su *vis estimativa*, culmina en personalidad, en pensamiento, forma arquetípica de la endogeneia vital. No veamos, pues en la racionalidad algo opuesto a la vida. Pensar es una manera de vivir. La personalidad es esencialmente racional. El intuicionismo, como cualquier intuicionismo, aun el bergsoniano, no pasa de ser pensamiento que ignora su índole racional, pues la conciencia, por el hecho de serlo, es actividad relacionante, vale decir, juicio, y pedimos a los irracionalistas que nos muestren un juicio sin

---

(1) Contra las explicaciones utilitarias de la evolución vital, ver NIETZSCHE, *Volonté de Puissance*, 104, II.

estructura categórica (1). Confunden la intuición, proceso racional inconsciente, con una pretendida intuición convertible en criterio de la verdad de sí misma. Ello es una manera dogmática de transfigurar la psicología en gnoseología. Psicologismo puro, pues, y, por ende, escepticismo.

¿Qué es el juicio? La mayoría de los psicólogos ven en él una operación inconcebible fuera de la conciencia. Dicen que el juicio es distinto de la representación. Esta sería previa al juicio. Pues bien: para nosotros, el juicio no es necesariamente consciente, por ser cosa bien probada, como lo demuestran los casos de ideación genial durante el sueño, entre otros fenómenos llamados sublimales (2), que en las profundidades oscuras de la conciencia existe una actividad relacionante. Poco importa que la inconsciencia trabaje con elementos procurados por la conciencia. La conciencia fecunda la subconsciencia, evidentemente, pero no es menos cierto que ésta también sabe relacionar, y no discutamos si bien o mal, pues aquí no se trata del criterio de verdad, sino de sorprender el aspecto intelectual de la inconsciencia.

Si admitimos que la conciencia relaciona, como bien probado está, no se explica la necesidad de ver en el juicio una operación consciente por completo. Sin duda la conciencia es, fundamentalmente, actividad juzgativa, pero no toda actividad juzgativa es conciencia. La ilusión está en olvidar que la conciencia es juicio sobre juicios, más éstos, bajo forma de tendencias, es decir, valores motrices, pueden ser previos a la eclosión de la conciencia. Cuando ésta surge en la línea filogenética, y aun ontogenética, la conciencia se encuentra con un complejo de actividades teléticas que, en rigor, ya son juicios vividos. Por eso, a nuestra manera de ver, el juicio es previo a la representación, o mejor dicho, no hay representación que no sea juicio. La representación no existe sino en forma de juicios virtuales o explícitos. Clarifiquemos este concepto. ¿Qué es

---

(1) HEGEL: *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Trad. de Croce, Pág. 65. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* 112, 137; GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*; CROCE, *Logica*, 116; ROYCE, *Il mondo e l'individuo*, Cap. IV; FOUILLÉE, *Esquisse d'une interprétation du monde*; FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Cap. V; COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*, pág. 10.

(2) MYERS: *La personnalité humaine*.

una representación? Mirando bien, no puede ser sino un sistema más o menos estable de cualidades. ¿Quién organiza ese sistema? La télesis vital en forma de atención a la vida (1).

Ahora bien: la atención, consciente o inconsciente, es, de suyo, facultad abstractiva. Más aún: lo que llamamos abstracción, en sus formas humildes, es algo naturalmente ínsito en la vida misma, pues la primordial irritabilidad específica, dado su carácter electivo, resulta germen de la abstracción, remota progenitora de la mentalidad humana. Es, por tanto, un modo de la télesis vital. El juicio supone esa actividad selectiva de la abstracción. Entonces, la atención, al actuar sobre lo que llamamos representación, elige una o varias de la cualidades que constituyen el sistema y crea, así, el juicio pertinente. Una representación no es sino un sistema de juicios virtuales que el interés, forma telética, convertirá en actualidad.

La conciencia, desde que por el hecho de funcionar relaciona, — y no sería conciencia sinó relacionara, — puede, a su vez, crear juicios sobre juicios, y así al infinito. Por eso ha dicho Hegel que “la conciencia es la relación infinita del espíritu consigo mismo” (2).

Como se comprende, análisis tan ligero no tiene por objeto ofrecer un cuadro completo, un análisis exhaustivo de la vida mental. Ello se verá en el curso de la obra. En rigor, por ahora, sólo se ha perseguido este fin: insinuar la contextura axiológica de la abstracción, y, por tanto, de la mentalidad en sus orígenes. Efectivamente, ¿cómo se forma la noción de objeto desde el punto de vista empírico? La cosa, tal como resulta percibida por el ser, no es sino sistema de juicios organizados por la télesis vital que obra en forma de atención, la cual tiene carácter esencialmente abstractivo. Supongamos, verbigracia, querer determinar, si fuera posible, la imagen que del alpiste se forma un gorrión. Veríamos en ella necesariamente el conjunto de elementos simbólicos de un efecto trófico esperado por el animal. Muchas cualidades tiene esa imagen, pero la sensibilidad visual, movida por resorte trófico, automáticamente, las jerarquiza, de tal manera que unas serán más importantes

---

(1) RUYSEN, *L'Evolution psychologique du jugement*; MACH, *La connaissance et l'erreur*.

(2) HEGEL, *Philosophie de l'esprit*.



que otras. ¿Dónde surge el criterio, diremos así, para determinar la trascendencia de una cualidad sobre otra? Es natural que vendrá del interés vital. El objeto “alpiste” es ya, pues, una abstracción creada por la télesis vital, de donde resulta que el objeto aparece con estructura axiológica, dado que se trata de un conjunto de estímulos definidos en forma biocéntrica. Bien, pues, y ahora llegamos a lo más grave, ¿ocurrirá idéntica cosa con el hombre? Sugestivas, al respecto, son las obras de Mach, el célebre físico y epistemólogo austriaco. Su teoría económica del concepto convierte la ciencia en conocimiento antropocéntrico, lo cual, a nuestro ver, implica hacernos columbrar la estructuraaxiológica de la ciencia. Lo mismo dígase del “principio de comodidad”, tal como lo entiende Poincaré y de los pragmatistas que intentan reducir los juicios de existencia a los del valor (1). Ideas un tanto afines encontramos, no obstante sus inquietudes intelectualistas, en Eugenio D’Ors, quien dice que “la razón es una diastasa” y “La lógica una inmunidad”, y en Vaihinger, que llama a los conceptos científicos “heuristische Fiktionen” (2).

Ahora bien: de acuerdo con lo dicho, podría definirse el valor diciendo que es un juicio cuyo predicado es una reacción vital (3), variante, como se nota, de lo que hemos llamado la transfiguración endógena y telética del estímulo. Entonces, cabría preguntarse: ¿si todos los valores son juicios, todos los juicios son valores? Sabemos que algunos filósofos han distinguido entre juicios de valor y juicios de existencia (2), alegando que sólo los últimos entrarían en la composición de la ciencia y de la filosofía, puesto que se trata, no ya de reacciones del sujeto, sinó de relaciones necesarias, impuestas al

---

(1) MACH, *I principii della Meccanica*, 497; CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, caps. V y VI; LE ROY, *Scienza e Filosofia*; ROUGIER, *La Philosophie géométrique de Poincaré* y *Les Paralogismes du rationalisme*; STALLO, *La matière et la physique moderne*, etc.; EUGENIO D’ORS: *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, pág. 81; BRUNSCHVICG, *Les étapes de la philosophie mathématique*; VAIHINGER, *Die Philosophie Als Ob*, pág. 619.

(2) DURKHEIM: *Jugements de valeur et jugements d'existence*, *Revue de métaphysique et de Morale*, pág. 437, 1911.

(3) C. ALBERINI: *El pragmatismo*, pág. 19. Bs. As. Otero y Cia., 1910.

individuo por la realidad objetiva. De otra manera: el pensamiento científico y filosófico debe estar inmune de elementos axiológicos, pues, de no ser así, la ciencia como la filosofía quedarían reducidas a juicios de valor, es decir, conocimientos de estructura telética.

Fácil es comprender que semejante conclusión jamás será satisfactoria para el espíritu humano. Aquí estriba precisamente la exigencia de los logistas. Entonces, el problema sería éste: dado que, a menudo, en virtud de la ilusión realista, se trueca lo que es mero juicio axiológico en verdad objetiva, vale decir, que caemos en lo que podría llamarse la degeneración ontológica del valor, la psicología axiológica, en sus relaciones con la gnoseología, tendría una misión fundamental: explorar, con un máximum de rigor científico, toda actitud axiológica, manifiesta o subrepticia, que pudiera ofrecer cualquier producto intelectual para ver si queda algún residuo irreductible a valor. Se procurará, merced a un sutil análisis, excogitar, dentro de la espesa masa axiológica de la psiquis, los hilos de la racionalidad. Fundamentárase así, un conocimiento no axiológico, sino objetivo.

A nuestra manera de ver, la perspectiva no puede ser más amplia y tal vez fecunda en resultados plausibles. Ya que la valorización nos persigue a sabiendas y a ocultas, ya que por doquiera corren formas espurias de la objetividad, nada más práctico que aceptarlas de frente. De tal manera, eludiremos todo equívoco. Veríamos, entonces, posiblemente, la aparición de un pensamiento autónomo, es decir, no supeditado a los imperativos de la vida axiológica inferior.

Poco importa, por tanto, que el pensamiento autónomo sólo pueda trabajar con datos que, en definitiva, hallan origen dentro medios tan precarios. Admitamos que el resorte de la mentalidad esté sometido, siquiera en sus gérmenes, al vital estímulo endógeno. Mas adviértase que una cosa es tenerlo como motor, directo o indirecto, del pensamiento, y otra, muy otra, arigirlo en criterio de verdad.

Nace sin duda, pues, la logonemia en el seno de la axiogenia, la racionalidad en la evaluación, pero, luego, cuando el devenir biológico culmina bajo forma de personalidad humana, el logos, no obstante su ulterioridad, termina por penetrar, organizar y fundamentar a la misma *vis estimativa*.

Se diría que el pensamiento, creado por la fuerza axiogénica de la vida, reacciona contra el impulso progenitor, pero continuando su esfuerzo creativo en sentido ascendente. Así el logos, esencia de la personalidad humana, se trueca en valor supremo, en el valor de los valores, pues nadie sino él es capaz de reconocerlos y crearlos.

Como se ve, lo empírico se transfiguraría en pensamiento, la axiogenia en filosofía de los valores, el realismo ingenuo en idealismo racional, pero, eso sí, en un idealismo exento de espíritu panteísta, vale decir, capaz de afirmar el carácter sustantivo de la personalidad humana.

CORIOLOANO ALBERINI.

Buenos Aires, Junio de 1919.